



TITLE:

いかなる意味においてソクラテスを
キルケゴールはたたえるのか

AUTHOR(S):

藤野, 寛

CITATION:

藤野, 寛. いかなる意味においてソクラテスをキルケゴールはたたえるのか. 実践哲学研究 1984, 7: 17-36

ISSUE DATE:

1984

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59138>

RIGHT:

いかなる意味において

ソクラテスをキルケゴールはたたえるのか

藤 野 寛

はじめに

S・キルケゴールの思想上の関心は生涯一貫してキリスト教へと集中したのであるが、キリスト教の本質をきわだたせるために、彼は二様の戦術を採る。即ち、一方で、自らはキリスト教たるを称するがキルケゴールの目から見ればいささかもそれではあり得ていないものに対しては、少しの手心も加えることなくこれを弾劾し抜き、キリスト教から峻別するのに対し、他方で、自らキリスト教を称することなく、又本来そうあり得ないにもかかわらず、実はほとんどキリスト教と境を接するまでにそれへと良く肉迫し得ていたものに対しては、これに繰り返し最高の称賛を捧げるのである。前者は、言うまでもなくヘーゲル流の思弁哲学と同時代のデンマークキリスト教界に関わり、後者はソクラテスに関わる。皮肉なことに、キルケゴールにとって最もキリスト教の本質へと迫り得ていた人物は、未だキリスト教が歴史に登場せざる古代ギリシアの異教徒、ソクラテスであった。ソクラテスに対する高い評価の言葉は枚挙に遑がない。曰く「ソクラテスはイロニーをもたらした最初の人である。」(BI, S. 4)⁽¹⁾「ソクラテスの立場は主観(体)性のそれ、内面性のそれである。」(BI, S. 168)「ソクラテスの知恵の不滅の功績は、まさに実存するということの本質的意義を高く評価したことであった。」(UNI, S. 195)「私(キルケゴール)の功績は、キリスト教の中に産婆術的なものを発見したことである。」(TH, S. 127)キルケゴールが真正のキリスト者たるに欠くことのできないとみなした資質の悉くがソクラテスに帰せられているかの如き光景ではないか。実際、キルケゴールは「私はソクラテスがキリスト者になったであろうことを確信している」(SS, S. 49)とすら口走るのである。とはいえ、当り前の話だが、ソクラテスはキリスト者ではなかった。ソクラテス的なものがいかにキリスト教の中にも持ち込まれ生かされているとしても、両者は、見落としようのない質の差異によって画然と分かたれているのでなければならない。

本稿は、ソクラテスとキリスト教を分かつその境界線に、ソクラテスの側から接近することを試みる。ソクラテスとキリスト教とを分かつ境界線上にいかなるドラマが生起しているかを、ソクラテスの側からあてられたスポットライトによって浮かび上がらせること。

ところで、キルケゴールのソクラテス観は、力点の置かれ方こそ多岐にわたるものの、その基本的枠組においては生涯変化しない。それは、彼の処女作たる『イロニーの概念について』（以下『イロニー書』と略記）の中で既に明確に打ち出されているものである。本稿は、キルケゴールの読者に顧みられることの少ないばかりか『我が著作活動の視点』において他ならぬ生みの親のキルケゴールその人からすら無視されるという酷い仕打ちを受けることになったこの不遇の著作の救出をはかるものでもある。

『イロニー書』の議論は、全体としては、ヘーゲルのソクラテス解釈に依拠しつつこれに批判を加えるという流儀で進められる。ここでのキルケゴールは未だヘーゲル主義者でありその後真のキルケゴールへと脱皮していったというのではもちろんないが、かといって、既に本来のキルケゴールがいてヘーゲルを論破すべくこれに真っ向から挑戦しているのだとも言い難い。この書でキルケゴールがなしているのは、自らがどこまでヘーゲルと見解を共有できるのか、そしてどこで分岐せざるを得ないのか、の腑分け作業なのだとみることでもある。言うなれば、キルケゴールはヘーゲルに対する異和として自己確認をしているのである。

この書の出発点、即ちソクラテスの人格を無限にして絶対的否定性としてのイロニーであるとする解釈も、ヘーゲルから踏襲されたものであってキルケゴールの独創ではない。とはいえ、キルケゴールがプラトン対話篇の細部を踏査して「ソクラテス＝イロニー」説の裏付けを拾集し一冊の小さからぬ著作をものしたのは、もちろんヘーゲル支援のためではない。「ソクラテス＝イロニー」説にキルケゴールが注目するのは、それに随ってプラトン対話篇からソクラテスを抽出、分離し、両者を截然と区別した上で、プラトンを斥けソクラテスを高く顕揚せんがためなのであり、それは同時に、プラトンこそ、プラトンの体系即ちイデア論こそ眼目であってソクラテスは所詮それへのワンステップでしかないとするヘーゲルから、

キルケゴール自身を区別するためでもあった。同じく「ソクラテス＝イロニー」説を採りつつも、それへの力点の置き方がヘーゲルとキルケゴールでは著しく異なっているわけである。

具体的な検討に入ろう。

ソクラテスの否定が第一に、古きギリシアの実体性（あるいは既存社会機構 *das Bestehende*）に向けられたことは言うまでもない。既存社会機構の制度的要衝たる裁判制度とも、それ故、彼は、非妥協的に闘い抜いたのである。「ある意味でソクラテスは革命的であった。（中略）とはいえ、党派の一員や陰謀の頭目であったのではない。そうなることから彼を護ったのはイロニーであった。というのも、イロニーがソクラテスから国家に対するまっとうな市民的共感、まっとうな市民的情念を奪ったのと同様に、イロニーは、彼から、党派の一員となるための前提条件たる脆弱さと誇張性をも取り去ったのである。彼は極度の人格的孤立という位置にあった。」（BI, S. 187）

社会とその構成員とが幸福な一体感の内に安らっていた調和せる古えのギリシア社会の分裂動揺期におけるソクラテスの登場、言い換えれば、原初的直接性の、主観（体）、客観（体）への分裂と主観（体）性の最初の体现者ソクラテス、というストーリーをキルケゴールはヘーゲルと共有する。「直接的な意識は人生が矛盾に満ちていることになどおよそ気づきはしない。先行する時代から聖なる宝として継承したものに安心し信頼してもたれかかっている限りにおいて。しかし反省は、あふれる矛盾を直ちに暴露する。反省は、人間にとって完全に信頼できるもの、定めを与えてくれるものだとしてされてきたもの（法律、習慣等）が今では個々人をして自己自身との矛盾に陥らせること、そういったものが人間にとってもはやそのままでは受け入れることのできない何かしら外的なるものであることを暴露するのだ。」（BI, S. 209～10）個人と社会との直接的癒合態の中に亀裂が入ること、即ち、内一外、自一他、主一客への分節。主観（体）性とは、世界からの隔たりの意識、世界との通約不可能性 *Inkommensurabilität* の意識に他ならない。主観（体）性の誕生期とは世界の崩壊期なのであり、主観（体）性とは誕生の時点において既に何程か否定性の刻印を帯びていることを免れることのできないものののだ。

そして、にもかかわらずソクラテスは、いささかも原初的統一への郷愁にとらわれることなく、即ち、反動に与することなく、断固として否定、解体を推進する。「ソ

クラテスは所与の現実を所与の現実そのものでもって解体する」(BI, S. 207)のである。

同じく、動揺するギリシア社会を恰好の活動舞台とし、主観(体)主義をソクラテスと共有する人々にソフィスト達がいた。「ソフィスト達は、目覚めつつある反省によって実体的人倫から身を引き剥がしつつある知を、その多彩なにぎわいにおいて代表している。」(BI, S. 207~8)「一切がぐらついてしまったとすれば、一体何が救いをもたらす筈となり得るのか。普遍的なるもの(善等)か、それとも個々の主観(体)、その恣意、欲望等か、どちらかである。後者の逃げ道をとったのがソフィスト達であった。」(BI, S. 211)外なる客観(体)に既に信頼するに足る支えが見い出し得なくなった時、人が自己自身に、己が内面に、支えとなる真理基準を尋ね求めるとしても不思議はない。しかし、もしその主観(体)的立場が何らかの普遍性を獲得するものでないとするれば、そこでは、各々の主観(体)が恣意的に真理主張を繰り返すという混迷状態の避けられぬものとなろう。ソフィスト達が招来したのは、かかる状況、即ち主観(体)的相対主義であった。ソクラテスがこれをも否定せずには措かなかったことは改めて言うまでもない。

二

ソクラテスの否定。しかし否定とは、いかなる働きを謂うのであろうか。

否定とは抽象(捨象)である。と言い換えることもできる。「ソクラテスが携わったのは、抽象的なものを具体化することではなかった。そうではなくて、まさに直接的に具体的なるものを通して抽象的なものを露わならしめることこそ彼の仕事であった。」(BI, S. 272)抽象とは、現象から偶然的具體性を剝奪し、生の錯綜した多様性を単純化することである。しかし、もしこの抽象によって現象から本質が抽出される保証が与えられないならば、「最高度に抽象的なもの、最も軽やかなもの、つまりは無」(BI, S. 68)とも言われるように、それはほとんど無化とかかわるところがないことになろう。抽象とはいいいながら、取り出されるのは本質ではなく、無なのだ。ソクラテスの否定とは、まさにこのような意味での抽象、即ち無化であった。

そして、抽象の、無化の遂行のためにソクラテスが採った方法が、問答法 *Dialektik* であったことは言うまでもない。通常の問答においては、問答を交す二人の

人物が、最初は異なる見解から出発しつつも、最後には両者の意見の総合統一を得て、めでたく合意和解にこぎつけることがめざされたとしたものであろう。しかし、ソクラテスの問答法は、問答の積み重ねによって高次の合意をめざすのではなく、相手の主張を自己矛盾に逢着せしめ、よって以てその無意味なることを暴露してゆく方法である。つまりソクラテスは、矛盾律を武器に、巷に真の知たることを標榜する主張をば次々と破産せしめ、無（知）の荒野へと焼き尽くしていったのだ。とすれば、Dialektikを、否定の否定によって更に positiv なものを実現してゆく方法、プラトンに即して言えばイデア認識への行程ととらえたヘーゲルが、何らイデアに関わることのないソクラテスの Dialektik を negativ なそれと評し、プラトンの本来的 Dialektik から区別したのも当然であった。「本来的に哲学的な、即ち思弁的な Dialektik が統一する vereinigend のに対し、否定的な Dialektik は、イデアに訣別するが故に、いつも売買取引きをより低い方でまとめようとする仲買人のようなものである。即ち、それは分け隔てる trennend」（BI, S. 155）と語るキルケゴールも又、この区別を踏襲するわけだが、その上で、彼は、統一をめざすプラトンの Dialektik に傾斜するヘーゲルに対して、ソクラテスの側に立つ。ソクラテスが否定に執し抜き、positiv なもの、イデアに身を委ねなかったことをこそ評価するのだ。否定に徹し抜くとは、無限にして絶対的否定ということであり、それはまさにイロニーの定義に他ならない。イロニー規定をキルケゴールはさらに次のように敷衍する。「それは否定性である。というのはそれはただ否定するだけだから。それは無限である。というのはそれが否定するのはそれやこれやといった特定の現象ではないから。それは絶対的である。というのはそれがその力によって否定をなすところのものは、あるより高次のもの——とはいえそれは未だ存在していないのであるが——なのであるから。」（BI, S. 266）ここに、否定が無限に遂行されるとは、裏を返せば、何時までたっても positiv なものが、ヘーゲル的に言えば総合が実現されないということに他ならない。つまり、イロニーとは、プラトンのイデア論への留保であると共に、ヘーゲル流の弁証法への留保でもあるのだ。ヘーゲルとは逆にソクラテスを評価しプラトンを斥けることを通してヘーゲルを批判するというキルケゴールの流儀は、無限の否定性としてのソクラテスに着眼すること自体の内に、既に端的に現われているわけである。

ソクラテスの問答によって、その無限の否定によって、positiv であると思いな

されていた一切の知は瓦解し去る。「全面的なイロニー、それは、すべての小競り合いが戦い終えられ、すべての高所が均された今、全き無を見はるかし、もはや何も残されていないことに、より正確に言えば、今なお残っているものは無なのだという事に気づく。」(BI, S. 113)そこに新たに positiv な知が再建されるのではない。人は果てしなく続く無の荒野に一人ぼっちで放置される。「知」にアクセントを置いて理解されるのを常とする「無知の知」なるスローガンを、キルケゴールは、徹底して「無」にこそ着目して解釈するのだ、と言えるだろうか。

そしてキルケゴールによれば、この否定の結果としての無は、実は否定の根拠としての無でもある。イロニーを説明して、キルケゴールは、イロニーが絶対的否定であるのはあるより高次のものの力に依るからだと言った。そのより高次のもの、絶対的なものとは、実は、無なのである。「現実には絶対的なものの力によって無となった。しかし、この絶対的なものとは、又しても無なのである。」(BI, S. 242)

ソクラテスのギリシア世界に対する否定は、どこか他所からするそれではなく、まさに自らその只中に生きつなされるものであった。ソクラテスは、確固不動の足場を踏まえて、そこから安定した姿勢において否定の矢を放つことができたのではないのだ。「存在の総体がイロニー的な主観(体)にとって疎遠になり、逆にこの主観(体)の方も又存在から疎遠になってしまう。言い換えれば、イロニー的な主観(体)自身が、現実が彼に対する妥当性を喪失することによって、何程か非現実的なものと化してしまうのだ。」(BI, S. 263) アリストファネスの描く、吊り籠の中でその揺れるに任せるソクラテスとその上空を形なく漂う雲の姿が良く形象化し得ているように、主観(体)、客観(体)がもろともに浮遊してしまっているのだ。しかし人は、ここにおいて、主観(体)も客観(体)も浮動しているところで、どうしても射た否定が可能になるのかとの疑念にとらわれないであろうか。さらに、そもそも否定が自己否定をも含む仕方でも徹底して遂行され、主観(体)が客観(体)ともども否定しつくされ無となるなら、その無の故に、もはや主観(体)にとっては何一つ否定の対象とはなりえないという事態が生じはしないものであろうか。何故に、無は、否定し得るのか。無が否定の根拠となり得るのはどうしてなのか。

キルケゴールは、例えば、ソクラテスが無知という無にとどまり得たのは、神の全知に信頼していたからだという説明を与えることがある。しかしギリシアの神々

は他ならぬソクラテス自身によって否定し去られたのではなかったか。又例えば、ソクラテスにはより深く思弁に耽ろうとする欲求が欠けていたからだと言われもする。しかしまさに、どうして無にあって思弁に耽らずにいられるのか、こそが問われているのであるから、これでは答えにならないのだ。

なんといってもやはり、無に根拠づけられたイロニーとは、不安定な危っかしい体勢ではあるのだ。キルケゴールは、イロニーは自由であると言う。なるほど、客観(体)的現実総体を否定し去ってそれからの拘束を一切免れているのだから自由なのかもしれない。しかしそれは、現実を思いのままに操作、支配し得るという意味での積極的な自由でないのはもちろん、ひょっとすると、現実との有機的連関から全く疎外された根無し草の状況だとみることすらできるものである。とすれば、イロニーに直面して人は途方に暮れずにはすまぬであろう。何かそれにとりすがり得る positiv なものは何も無いのである。

我々が直面しているのはソクラテスの無である。「ソクラテスの生において、まさしく急所をなしているところのあの秘密にみちた無」(BI, S. 158)、この無こそ、プラトンやクセノフォンにとっての目の上のたんこぶ、何はさておきそれを始末してしまわないことには片時も安心を得ることのできない当のものであった。だからこそ「プラトンは、ソクラテスにイデアを与えることによって、クセノフォンは事細かな効用によって、その無をうめようとしたのである。」(BI, S. 158)

三

同じく主観(体)主義を採りながら、プラトンの立場は、ソフィストともソクラテスとも一線を画す。イデア論がそれである。

「プラトンの主観(体)的立場、それは幸いに満ち足りた古典時代におけるようなイデアの直接的な存在に不満げに反対し、むしろ、イデアを反省においてとらえようと試みるものである。」(BI, S. 77)そして、各人の主観(体)の内に反省を介して尋ねられた真理(イデア)は、実は忘却されていただけてもともと当の主観(体)に内在していたのであり、その忘却を去り即ち想起することによって認識可能なのだ、ということが明らかにされる。イデアが、魂が不死であるのに等しく、不滅、普遍であることは言うまでもない。かくしてプラトンは、想起という仕方、主観(体)の内面を経由しつつ普遍的なるイデア認識へと到達し得ることを主張

するのである。⁽²⁾ プラトンの主観(体)性は想起によって positiv なものに与り得る。「主観(体)性の豊饒さ」と言われる。⁽³⁾ それは、無限に否定的な主観(体)性としてのソクラテスのイロニーと鋭いコントラストをなす。しかもそれは、人に、容易には解消し去らぬ選言、ソクラテスの無限否定か、プラトンの内在的真理認識かという「あれかーこれか」をつきつけるコントラストである。我々が先に触れた、無におけるソクラテスの危うさとは、プラトンの誘惑にさらされてなお無の内に踏みとどまることの危うさであったのだ、と言うこともできる。『死に至る病』において、キルケゴールは「ソクラテスの無知よりもさらにその先へ進みたいという欲求を感じなかった人が何人いるだろうか」(KT, S. 87)と問うて、ソクラテスの立場に踏みとどまることの我々にとっての困難さを指摘するのであるが、しかし、この困難を最も深く体験したのは、まさに当のソクラテスその人であったに違いないのだ。どうしてソクラテスは、イロニーからさらに先へ進むことを自制し得たのか。あるいは、無限の否定性であることそのことの内に、我々は何らかの positiv なものを期待し得るのであるか。

次のように語られることがある。「ソクラテスは positiv である。無限の否定性がそれ自身の内に無限性を含んでいる限りにおいて。彼は negativ である、この無限性は彼にとって啓示ではなく限界 Grenz であるから。」(BI, S. 214)無限性が限界である、とは一見不可解であるが、無限にゴールに到達できないことをそのものの限界性であるとみなすことはできるだろう。しかしこのことは、逆に、限界への極限的接近として、ほとんど限界まで行くこととして、積極的にとらえることもできるはずである。上の発言は、無限の否定性であるイロニーは、無限性ということにおいて、限界を射程におさめるという positiv な性格を具えることになるのだ、という意味に解釈できるのではないかと思われる。

そして、限界まで行く、とは、そこに境界設定をすること、言い換えれば区別をすることである。いかにもソクラテスは区別の人であった。「ソクラテスは、自ら口にも語り身をもって示しもした彼独特の区別のゆえに、あのとおりの本気の賢人であり続けるのだ。」(BA, S. 2)のみならず、我々はこのソクラテスの区別への称賛によって、同時にキルケゴールが自らの思想のモットーをも宣言しているのだということを見落とすべきではないだろう。ルカーチは言う、「キルケゴールの哲学のもっとも深い意味は、次のような点にあった。すなわち、たえず揺れ動きつつ

移行していく生のなかに固定点を設けること、そして、すべてを融和してしまうニュアンスの混沌のなかに、絶対的な質的な差異というものを打ち立てることであった。さらには、相違していると認められたものをきわめて明確に、深く区別して、その相違点が、いろいろずれていったりして、ぼやけてしまうことがけっしてないようにすることであった。」⁽⁴⁾ヘーゲルとの対比においてテイラーも言う、「ヘーゲルは、断片化と分解という不幸は、現代人の私的な生と社会的な生とを分裂させている対立、葛藤を理性的に再統合、媒介することによってしか癒され得ない、と断言する。キルケゴールにとっては、具体的実存の散逸を克服するためには、自己と世界とを区別するという困難な過程を通して、個人のかげがえのなさをきわだたせることが必要である。より抽象的に言えば、ヘーゲルが自と他との対立的な差別 differentiation から和解への運動を処方するのに対して、キルケゴールは自と他との無差別 nondifferentiation から差別へと進む必要を指摘する。」⁽⁵⁾ヘーゲルが常に分裂から統合を、全体を、体系を志向するのとは対照的に、キルケゴールはもっぱら体系にひびをいれ、区別し、「断片」を著わす。質的差異に対してこそキルケゴールのアンテナは最も敏感に反応し、境界線を引くことこそ彼の最も得意とするところである。まさしく、このような区別と境界線への関心の集中としてこそ、キルケゴールの思考は最も良く特徴づけることができるのだ。実存の二つの質が接し合うかにみえてなお截然と分かたれるというその境界。とはいえ、キルケゴールの境界への関心は、現実を二元的に画然と区画整理すること自体をめざすものでは毛頭ない。「単に否定的な規定であるのみならず、イロニー的な意味において否定的な規定、それは全く正反対の方向に運動する」(BI, S. 61~2)と言われるが、まさに境界とは、そこに相反二方向への運動が働き合う場なのである。キルケゴールが頻繁に用いる語として、通約不可能 inkommensurabel があるが、通約不可能な二つの質がにもかかわらず同在しているという矛盾のせめぎあう緊張にはりつめた場、それが境界なのだ。キルケゴールが質の差異の剔抉に専心するのは、その狭間、境界線上に生起する運動、いわゆる弁証法運動を取り出し、見定めんとするからこそなのである。

それ故、我々は例えばキルケゴールの「三つの実存領域が存する。即ち、美的、倫理的、そして宗教的の。これらには二つの境界領域 Confinien が対応する。即ち、イロニーは美的なものとの倫理的なものとの境界領域であり、フモールは倫理的

なもの、宗教的なものとの境界領域である」(UNI, S. 211)なる発言に出会っても、そこから実存諸領域の体系的整備などに向かつては決してならない。問題は、あくまで境界としてのイロニー、フモールにこそ存する。イロニー、フモールとは、二つの異質な実存をつなぐ接着剤でもなければ、こっそり用意された飛び石でもない。そうではなくて、二つの異質な実存がにもかかわらずその狭間において一瞬切り結ぶという矛盾の表現、いわば二つの質の接触の発する火花なのである。

そして、境界線上の矛盾というあり方からして、イロニーの帯びる滑稽さについても次のような説明が与えられる。「その間にいかなる関連も考えられない二つの物が関係へともたらされる時、それは常に滑稽 *komisch* である。」(BI, S. 201)⁽⁶⁾境界とは、いわばそこに二本の全く別種の物差しが通用している場なのだ。にもかかわらず人が一本の物差しのみで事態を処理しようとするならば彼は滑稽たることを免れないだろう。あるいは二本の物差しによって引き裂かれたままの人は絶望せざるを得ないだろう。そこではおそらく、二本の物差しを一本のそれへと統合し得た者のみが滑稽たることを免れる。しかし、ソクラテスは二本の物差しに身を任せたまま、それらと自在に戯れ続けた。境界線上を漂い続けたのである。

四

ところで、『イロニー書』のソクラテス解釈において、後の著作におけるそれとの差異が認められるとするならば、それは、ソクラテスの生の世界史における意義という観点、いわばヘーゲルの歴史主義的な観点が採られる場合があるという点である。ソクラテスの境界性についても次のように歴史的に説明されることがある。「古きギリシア社会は時代遅れになってしまった。新たな原理が出現すべき時であった。しかし、新たな原理がその真理にふさわしく出現し得るがためには、この原理の誤解に基く先取りというはびこる雑草が鋤で掘り返され、最も深い根元から根絶されねばならなかった。新たな原理は貫徹されるべきである。世界史は産婆を必要とする。この場所を今やソクラテスが占めるのだ。彼は、自ら新たな原理をその充溢においてもたらすべき人ではなかった。新たな原理は、彼の内に密かに存在していたにすぎず、彼はその出現を可能ならしめるべき人であった。このような中間段階、未だ新たな原理ではなく、にもかかわらず(現実性という点でなく、可能性という点において見れば)それでありもするという中間段階こそ、まさにイロニ

一である。」(BI, S. 217) 今や遣え去らんとするものとやがて来たらんとするものとの境界の人、ソクラテス。しかし、このような歴史主義的視点は、以後の著作からは姿を消す。それというのも、キルケゴールにとっての関心の焦点たるイエス・キリストの出来事とは、『哲学的断片』が述べるように「単なる歴史的事実 *schlichte geschichtliche Tatsache*」ではなく、永遠が時間の中に生成したという絶対的に逆説的な事実であり、歴史性、時間性と永遠性とは切り結び衝突の火花を散らしあっていて、歴史性、時間性という一本の物差しのみで計ることもはや許されない出来事なのであるから。いかに『イロニー書』がキリスト教への言及を極力禁欲する著作であるとしても、キルケゴールの考える境界が単なる歴史区分上のそれにとどまり得ようはずがない。ソクラテスはより本来的には、実存の質における境界線上の人であるのだ。「ソクラテスはイデアを、限界として有していた。」(BI, S. 175) 「なるほど、人はプラトンと共に、ソクラテスをイデアに接触させることもできるだろう。とはいえ、イデアは彼に向かって開かれてはいない、むしろ、限界なのである。」(BI, S. 131)

イデアと境を接しつつそこに踏みとどまるソクラテス。越境してしまうプラトン。そして、プラトンを、そのイデア論を斥けるキルケゴール。

確かに、一切の *positiv* と思ひなされたものが否定し去られた荒涼たる無にあって、そこに一転、新たなもの、イデアと呼ばれる資格を有するものが始まることを期待するのは当然なのかもしれない。しかし、プラトンのイデア論はその新たなものではないと、キルケゴールは断固として主張する。プラトンは境界線上の緊張に耐えかねて、真ならざる *positiv* なものに身を委ねてしまったのだ。そして、プラトンのイデア論をキルケゴールが斥けるのは、根本において、イデア論が、人間が自らの力によって内在的に *positiv* なものを、イデア認識を実現し得ることを認めるから、言うなれば、後に宗教性 A⁽⁷⁾ と呼ばれることもある内在的宗教性の立場であるからに他ならない。キルケゴールに言わせれば、内在的に *positiv* なものが実現されてしまうのは、否定が無限に徹底して遂行されていないということの意味するにすぎない。否定を手抜きしたからこそ、プラトンはイデア論などに行けてしまったのだ。もし、ソクラテスの如くにあくまで否定に徹し抜くなら、人は、無にあって、もはや内在的にはいかなる *positiv* なものの実現への道も閉ざされた状態、*positiv* なものがなお可能であるとすれば、それは外から、恵みとしてもたら

されるしかない状況に立ち盡くさざるを得ないであろう。

キルケゴールは、ソクラテスをプラトンの超克することを、イデア論を、内在的宗教性を、虚妄として斥けるのだ。そして、むしろソクラテスまで立ち戻って、改めて、さらなる無限の否定の道につけ、と言うのだ。

ソクラテスの立つ境界には、あたかも、ソクラテスとプラトンとの、イロニーとイデア論との「あれかーこれか」が設定されているかの如くに述べてきた。しかし、真実にはそうではないのだ。イデア論は、結局、内在性においてソクラテスとプラトンを地続きにするものでしかなく、そこに、真に「あれかーこれか」の断層はない。そうではなくて、ソクラテスにおける真正の「あれかーこれか」とは、まさにソクラテスとキリスト教との⁽⁸⁾、人と神との「あれかーこれか」なのだ。人と神との間に、真に「あれかーこれか」が打ち建てられんがためには、人間内在的に実現された最も真正の生き方がしっかりと確保され、にもかかわらずそれがいかにしても真に幸いなる生き方ではあり得ぬこと、そこにこそ最もくつきりと断絶があらわになることが示されねばなるまい。ソクラテスが立っているのはこの地点である。イデア論の虚妄を去り、むしろ一旦ソクラテスまで立ち戻り、無限の否定を徹底せよ、そこに初めて、そしてそこにおいてのみ、キリスト教は切実なる関心事として現われ来たり、真正の「あれかーこれか」は打ち建てられる——この要請の内にこそ、キルケゴールにおけるソクラテスの意義の核心、初めに我々がキルケゴールのソクラテス観の基本的枠組と呼んだものは存するのである。

しかし、ソクラテスをこのように解することに対しては、いわゆる実存段階説風のソクラテス解釈からの反論が当然予想される。それによれば、人間は美的実存、倫理的実存、宗教的実存(A・B)なる諸段階を経歴し、ソクラテスには、美的段階と倫理的段階との間にイロニーという指定席が割り当てられる。我々自身が既に見たように、例えば『後書』の中にそのような解釈へと我々を誘うキルケゴール自身の言説が存在することも事実である。しかし、我々は、ソクラテスを実存段階説に封じ込め、しかも相対的低位に甘んじさせるような解釈に従うわけにはゆかない。何よりも、『イロニー書』をはじめとしキルケゴールの著作の到る所で繰り返し言及される多彩なソクラテス像そのものが、このような解釈をはねつけている。ここではソクラテスは、上述の実存段階など軽々と越境する。そしてソクラテスが最終的に定位するのは、常に、キリスト教との「あれかーこれか」、二元的選択を迫られる

境界線上なのだ。例えば『後書』全体が描き出すソクラテス像は、実存の否定性に徹し抜きつつ「ソクラテスの逆説」に「ソクラテスの意味での信仰」(UNII, S. 23)をもって関わる人であり、キリスト教的逆説に対するキリスト教的信仰からは明確に区別される。あるいは『死に至る病』においては「人の生にいかなる影響力も行使しないような一切の知」(KT, S. 89)をば無知として仮借なく斥け抜くイロニカーでありつつ、真の知をすら拒む意志としての罪、それこそがキリスト者たるのメルクマールである罪とはついに関わることのなかった人として描かれる。ソクラテスはキルケゴールによって、処女作たる『イロニー書』から後期の著作たる『死に至る病』まで一貫して、同じ資格において称賛されているということが出来るのである。

そして我々は、ソクラテスを実存段階説に閉じ込めることのみならず、実存段階説そのものにも、少なくともそれをキルケゴールの思想の基本的枠組とすることには、余儀なく否と言わざるを得ない。第一に、思わず、実存の三段跳びか、と言ってみたくもなる「三」なる数字が、はたしてキルケゴールの思考傾向と相容れるものであろうか。それはヘーゲルにこそふさわしい。キルケゴールの思想は、あくまで二元論的に、神か人か、罪か無知か、キリスト教かソクラテスか、総じて「あれか—これか」の相の下にこそ解釈されるべきである。確かに実存段階説も、段階相互の質的断絶を言う。しかし、高低の価値づけを施され、一定の方向へと秩序づけられてしまったような断絶、そこにもなお真正の「あれか—これか」が存在すると言えるものであろうか。そして、そもそも実存段階説の上昇発展論的発想は決してキルケゴールのものではない。むしろ、『死に至る病』の自己の経歴叙述に典型的であるように、破滅へと下降する、にもかかわらずそれが救済への方向でもあるとする、弁証法的、終末論的発想こそ、キルケゴール本来のものなのだ。

キルケゴールの関心は、あくまで宗教性に集中する。倫理性が問題となるのは、それが宗教性においても不可欠の契機である限りにおいてである。宗教性A(内在的宗教性)の次に(上に)宗教性B(キリスト教)がくるのではない。宗教性Aを虚妄として斥け、ソクラテスに戻った時初めて、宗教性Bは関心の地平に現われ得る。そして仮に、キルケゴールはソクラテスからキリスト教への一步を敢行しようとしたのだ、と、そこで「あれか—これか」に一つの方向づけを与えることが究極的には正しいとしても、その場合も、いかにもキルケゴールらしく、ソクラテスとキリ

スト教を架橋することによってではなく、あくまで両者の断絶をきわだたせることによって、いわばその一步を限りなく困難にすることによって、そうしようとしたのだとつけ加えるのを忘れてはなるまい。

五

さて、我々はこれまでの叙述で、キルケゴールの描くソクラテスをその核心においてとらえることができたであろうか。彼のソクラテスについては、何から語り始めても、結局、無に、帰着、集中してしまうようだ。我々の叙述が線的にしか進み得ないことにもどかしさすら覚える。しかし、我々は無に帰着することを嘆いてばかりはいられまい。「ソクラテスとは無である。ただし、そこから始められねばならない無であるのだ。」(BI, S. 204) 総じて宗教的思索とは、ニヒリズムを超越せんがために、いかなる仕方ではあれ、無を、積極的なものへと転じ解釈してゆくような思惟をば自らの課題として担わずにはすまぬものを謂うのであろう。今もし、ソクラテスの無を、その自由、自足、戯れといったあり方をも含めて、そこに外から positiv なものを持ち込むこといささかもなく、それへと逸れ逃れてゆくこともなくとらえきろうとするならば、無を、無そのものとして positiv に根拠づけようとするならば、おそらく、無そのものへの徹底した思弁こそが必要とされるのであろう。しかしそれはキルケゴールのなすところではなかった。

人が無に関して採り得る態度として三つの可能性が語られるおもしろい箇所がある。「人が無を真面目に ernst 受け取めるとすれば、何か或るもの etwas に至りつく(これは無を思弁的に真面目に受け止める場合に起こる)か、絶望する(無を人格的に真面目に受け止める場合に起こる)かする以外不可能である。しかしイロニカーはそのどちらもしない。その限りで、彼は無に関して真面目でないのだと言ってもよい。イロニーとは、無との無限に軽やかな戯れ、無によって決してびびられることなく、かえって一層頭をもたげるところの戯れである。」(BI, S. 275) 無を扱って何か或るものに至ってしまうような思弁は、やはり斥けられざるを得まい。無を人格的に取り扱う道、これはまさにキルケゴールのこれ以降の著作実践が選んだところのものである。『イロニー書』で採られるのは、しかし、結局第三の道、不マジメの道なのであって、マジメな顔をして「無の根拠や如何?」と問うて迫る者は、肩すかしをくわされるしかないようなのだ。

それにしても何故、キルケゴールは、ソクラテスをして、それ以上の根拠づけを求めることなく無と危うげに戯れ続けさせることができたのであろうか。そこにやはり、キルケゴールからする positiv なものが、とはつまり、キリスト教的なるものが、ソクラテスの中にしのび入れられているのではないか。

いかにも、この地点において、キルケゴールは明確にキリスト者であった。叙述の上ではとことんキリスト教への言及を抑制しソクラテスそのものに迫るという形式がとられているとはいえ、『イロニー書』は、叙述の外側でしっかりとキリスト教によって支えられている。キルケゴールが禁を破ってついキリスト者の幸いについて語らずにはおれなくなってしまう箇所を挙げることは、さ程難しいことではない⁽⁹⁾。

そして、キリスト者にとって、無とは、「無からの創造」の無であった。「そこから創造のなされた無、仮象にして虚妄、罪、精神から遠く隔る感性、永遠によって忘れ去られた時間性。」(BA, S. 84. Anm.) 無は、一切を破壊することの根拠であると共に、そこに新たに建てる erbauen ことの根拠ともなるのである。「宗教的無知は、完全に無知であることの内に、その建徳 Erbauung を求める」(BI, S. 181)と言われる。破壊が建設でもあるという両義性の根拠としての無。もはや、無は、単なる虚ろな無ではないのだ。

そして、無は、その内に可能性をはらむものとして、さらに具体的に解釈し出されてゆく。「新たな原理はソクラテスの内に、可能性としては、現に存在している。」(BI, S. 267)「ソクラテスの要求の内には、可能性としては、成就が含まれていたのだ。」(BI, S. 220) もちろん、可能性とはいっても、それは内在的に何か positiv なものを胚胎するということではあり得ず、依然として外からの恵みである他ない。可能性、とはいえ無。無、とはいえ可能性。おそらくここには、キリスト教をアリストテレス的に解釈することの無理がある。しかし、この無理、矛盾は、キルケゴールの思索をさらに前へとおし進めてゆく原動力となる無理、矛盾である、と言えるのではないか。以後、無と可能性とは、キルケゴールの思索がそこで集中的に悪戦苦闘せずにはすまされない一つの焦点となるのである。

その点が最も明確な形で定式化されるのはもちろん『哲学的断片』の生成論である。⁽¹⁰⁾ また『不安の概念』では、『イロニー書』の無知に代わってキリスト教的に「無垢」が主題となり、無垢の内には無がひそんでおり、それは可能性として不安

を引き起こす、とされる。この書に頻出する「夢みつつある träumend」なる形容、それは可能性をはらむ無の比喻でなくして何であろうか。

しかし、我々は、即ち十分にソクラテスを越えてキリスト教へと踏み出してしまっているようである。それは、ソクラテスから境界線上を見定める、という本稿の射程を越えるものである。⁽¹⁾

おわりに

キルケゴールは、イエス・キリスト以後の世界におけるソクラテスたらんとしたのだと言える。そこでは、しかし、人間の否定性を無知と規定してすますことはできない。世を席捲する positiv な知を除去するだけでは、知に関して「人をソクラテス流に兵糧攻めにする」(KT, S. 89) だけでは不十分なのだ。ソクラテスにならいつつ、しかしソクラテスよりさらに徹底して、人間として実存することの真相、即ち人間存在の否定性を抉り出すのでなければならない。

それこそが罪である。「キリスト教が自らと異教⁽²⁾との間に最も決定的に質的区別を立てる概念こそ、まさに罪である。」(KT, S. 89) キルケゴールの思想の真の焦点は、罪である。我々がさらにどの方向へと思索を進めるべきであるかは明らかであろう。

とはいえ、キルケゴールによれば、信仰とは、一度獲得されれば事足りるとされるものではなく、不断に受け取り直されるのでなければならぬものである。とすれば、ソクラテスとキリスト教を分かち境界とは、キリスト者といえども決してそこを通り過ぎ去ってしまうことの許されぬ、どこまでもそこに定位し続けなければならない境界であると言わねばなるまい。だからこそ、キルケゴールは倦むことなくソクラテスに立ち戻ることを要求したのだ。そして、そのことによって、さしあたりは異教的環境を自らの生きる場とする我々にとっても、キルケゴールの思索は、開かれたものとなり得るのである。

注

- 1) キルケゴールからの引用は Eugen Diederichs 社刊独訳全集 (E. Hirsch 他訳) による。書名は以下の略号を用いて表わした。

BI Über den Begriff der Ironie

PB Philosophische Brocken

BA Der Begriff Angst

UNI, II Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu dem Philosophischen Brocken, Erster Band, Zweiter Band

KT Die Krankheit zum Tode

SS Die Schriften über sich selbst

TII Die Tagebücher, Zweiter Band

2) 想起説をもっぱらプラトンに帰することに対しては、当然次のような反論が予想される。「『哲学的断片』においては、まさにソクラテスこそが想起説の立場を採る人とされたのではなかったのか」と。しかし我々は、『哲学的断片』という著作が一つの思考実験であることを忘れるべきではないだろう。そこでの「ソクラテス＝想起説」説は実験的仮説でしかない。実験という枠を取りはずす時、それはキルケゴール本来のソクラテス観と抵触してこざるを得ず、それ故『哲学的断片』への結びとしての非学問的後書き』（以下『後書』と略記）のある脚注で次のように撤回されるのである。「この点でソクラテスとプラトンを区別することが肝要である。というのも（想起説という）命題は、たしかに両者に属するとはいえ、ソクラテスは実存せんと欲するが故にこの命題から絶えず訣別するからである。（中略）実存を強調すること（・・・）こそソクラテス的なものであり、これに対し想起と内在を追求することはプラトンのものである。」（UNI, S. 197. Anm.）なお『イロニー書』でもより微妙な言い回しではあるが同様の区別が行なわれている。（BI, S. 62 参照）

3) 『イロニー書』には subjektive Spekulation という表現も登場する。（BI, S. 153 参照）ここでは、主観（体）性に、豊饒 reich であったり思弁に関わったりと、随分広い可能性が認められていることになる。しかし、もちろんキルケゴールの本意は、主観（体）性を、例えば、無知として、negativにとらえる点にこそ存する。『後書』においても、真理を客観（体）性に求める行き方との対決においては、主観（体）性へと視線を転じることが強く要請されるとはいえ、根本においては、それは非真理でしかあり得ないのである。

4) G. Lukács, Die Seele und Formen, H. Luchterhand Verlag, S. 49.
（訳は白水社版邦訳全集に従った。第一巻、六十一頁。）

- 5) Mark C. Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, Berkeley, 1980, p.72.
- 6) 『後書』では「生ある所には必ず矛盾があり、矛盾ある所には滑稽なるものが存在する」(UNⅠ, S. 223)と言われ、さらに滑稽なるもの(喜劇的なもの das Komische)と悲劇的なものの関係について若干の言及がなされている。
- 7) キルケゴールのテキストに忠実に即するならば、宗教性Aとは、熱情的なるもの das Pathetische に付された略称であるから、宗教的熱情 Pathos を表わすものとしての宗教性Aをキルケゴールが斥けた、などと言うことは、もちろん出来ない。しかし、我々は、ここではいささか強引に、キルケゴールが『後書』において「宗教性Aの領域における建徳的なもの das Erbauliche とは、内在性のそれであり、無化である。つまり、個人が神を見い出さんとするとまさにその個人そのものが妨げになるので、自己自身を除去してゆくという無化である。(中略)それというのも、妨げになっているものが一掃されさえすれば、神は根底に in dem Grunde 存在しているのであるから」(UNⅡ, S. 271~2)と述べる際の「内在性」という側面にもっばら着目して、これを宗教性Aと呼ぶものである。それこそが、AとBとの区別、選言を生かすことになると思われるが故に。そして、宗教的熱情そのものは、「あれかーこれか」の要請にもかかわらず、宗教性Bにおいても保存されるべきものである。
- 8) もちろんこれは歴史事実として言われることではなく、実存の質の上での話である。仮に歴史的に語るとすれば、イエス・キリストが時の世に現われ来たる約四百年も以前のアテナイに生きたソクラテスには、真なる「あれかーこれか」の「これか」が与えられていなかったものであり、そのような境遇においては無限の否定性に踏みとどまったことにこそ彼の誠実が存在するのだ、ということになるうか。
- 9) 一例を挙げておく。「キリスト者は、闘争に、苦痛に、懷疑に、否定的なるものにとどまてはいない。彼は、勝利を、確信を、至福を、positiv なものを享受する。」(BI, S. 80)
- 10) 「生成の変化とは何であるか。この変化は本質にでなく存在に関わる。『そこにはない』から『そこに在る』への移行である。しかし生成しつつあるものがそこから出てくるこの非存在も又、実はそこに在るのでなければならぬ。(中略)非存在であるにもかかわらず在るというそのような存在、これこそ可能性である。

そして、存在である存在、これが現実の存在、ないし現実性である。生成の変化とは、可能性から現実性への移行である。」(PB, S. 70)

- 11) ついでながら、キルケゴールによれば、ソクラテスの青年愛とは、ソクラテスと可能性との不可分の関係の具体的現われであった。つまり長年の公的生活の中で既にだいなしにされてしまった大人達ではなく、その内に未だ豊かな可能性(＝無！)が息づいている青年達をこそ、ソクラテスはエロスの対象とした、というのだ。「イロニカーは決して可能性という規定を踏み越えることはなかった。この意味で、ソクラテスは青年を愛したのである。」(BI, S. 198)
- 12) キルケゴールが異教という場合に考えているのは、常に、古代ギリシア、就中、ソクラテスである。

—1984. 9. 14—

(ふじの ひろし 博士後期課程二回生)